المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلّد **15**، العدد **2**، 2022

رتبة الإنسان الوجودية عند ابن عربي – دراسة تحليلية

محمد حسني الشريف*

ملخّص

هدفت هذه الدراسة إلى بيان رُتبة الإنسان الوجودية منضبطة داخل نظرية ابن عربي في الوجود، وإلى بيان بعض المواقف الفكرية والعملية التي ترتّبت على هذا التموضع لرتبة الإنسان في الوجود عند ابن عربي، وقد خلَصت إلى أن النشأة الإنسانية عند ابن عربي هي غاية الكون، وأن للإنسان أولية أنطولوجية (موجودية معقولة) هي الحقيقة الكلية (المحمّدية) لهذا الكون، ترتّب على ذلك أن تكون هذه النشأة جامعة لجميع حقائق الأسماء الإلهية، وبالتالي لجميع الحقائق الكونية، فكان قيام العالم بوجود الإنسان، ولمّا كانت لهذه النشأة هذه الجمعية استحقت الخلافة في الكون، وتسخير الكون كله لها، وأن هذه النشأة التي لها هذه الرتبة كانت أكمل مجالي الوجود، وخلَصت الدراسة كذلك إلى أن ثمة نتائج عملية ترتّبت على هذا الموقف عند ابن عربي تمنع كل اعتداء على هذه النشأة الإنسانية، وترفع من شأن الإنسان وتُعزّره وتوقّره.

الكلمات الدالة: الوجود، ابن عربي، الإنسان الكامل، التصوّف.

المقدمة

الحمد لله القائل في محكم تنزيله: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} (الأنبياء:107)، والقائل: {ولقد كرمنا بني آدم} (الإسراء:70)، والصلاة والسلام على سيدي رسول الله عين الرحمة وأكمل المكرَّمين، أما بعد:

فليس غريبًا عن أشهر متصوّفة الإسلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (1165–1240م) (560–638هـ) أن يجعل الإنسان في محور نظريّته في الوجود، وهو الذي ينتمي أولا وفي أفقه الواسع إلى ثقافة قضت نصوصها الأولية بقيمة كبرى لهذا الإنسان، فجعلت هذه الثقافة من (رحمة العالمين) مسوّغًا أساسيًّا لانبثاقها الابتدائي، ومن تكريم الإنسان تبريرًا لخطابها العالمي. وهو الذي ينتمي تاليًا إلى ثقافة صوفية جعلت دائرة اختصاصها صيانة العلاقة بين الإنسان وخالقه، وما يترتّب على ذلك من معرفة وإدراك.

تحاول هذه الدراسة الإبانة عن موقف الشيخ الأكبر في موضوع الإنسان، باستعراض رتبته الوجودية والنتائج المترتبة على هذا التموضع، ويجدر بنا الاعتراف في بداية هذه العُجالة البحثية أننا بصدد محاورة فيلسوف متصوّف أو صوفي مُتفلسف، ألبس نصوصه عباءة من الغموض المُفضي إلى الحيرة، فلا نتسلّم إجابة جاهزة قبل أن نتجرع عذابات السؤال، عذابًا لا تعب معه، إذ يُلهي عن تعبه أمل الجواب، إلى أن تبدأ تجلّيات نعيم الإجابة بالظهور، نعيم لا راحة فيه، إذ يُكدّره تخلّق سؤال جديد يحمل عذاباته وآماله، وهكذا دواليك، وقد امتلك الشيخ الأكبر جرأة أن يصارحنا بشروط هذه الرحلة برفقته إذ يقول في مقدّمة كتاب **الفتوحات المكية:** "وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبدّدة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبيّنة لكنها كما ذكرنا متفرّقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميّزها من غيرها فإنه العلم الحقّ، والقول الصدق، وليس وراءها مرمًى، ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي" (ابن عربي 2011، ج1، ص65).

---

*باحث دكتوراة في الفلسفة والتصوّف الإسلامي – الجامعة الأردنية.
تاريخ استلام البحث 2022/1/10 وتاريخ قبوله 2022/6/2.

وعليه يُمكن القول إن من يدعي أنّه قد ألمّ بفكر الشيخ الأكبر بإجابات قاطعة حاسمة، فإنه مُتعجّل في حُكمه، مُتسرّع في استنتاجه؛ إذ في كل فكرة تقريبًا يعتقد القارئ لنصّها أنها قد تفكّكت له فعلمها وأيقنها، فإنه لا يلبث يتسرّب إليه تردّد وتشكّك في فهمه وإدراكه لما يرمي إليه الشيخ الأكبر، فما إن يُتمّ القارئ كتابًا من كتبه ثم يطرح على نفسه سؤال الاستنتاج الذي خرج به؛ حتى يجد أن الإجابة تقبل كل احتمال على طول الخط بين (النّعَم) وال (لا)، يمكنه أن يُجيب بابتداء أنني فهمت كل شيء وصولًا إلى امتداد أنني ما فهمت شيئًا! ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن يُستنتج أننا أمام نصوص حملت من غموضها ما يكفي لأن تفقد معه المعنى الذي ترنو إليه، أو أنّها تُحيلنا إلى دائرة تأويلية لا تستقرّ بها فلسفة ولا تحمل علامات مُميّزة، وإنما جاز القول فيها إنها تسمح بتأويلية مرتفعة، تأويلية أطالت من عمرها وجعلتها صالحة لتُعاد قراءتها المرة تلو المرة في كل زمان وربما من كل ثقافة منذ لحظة ظهورها وحتى زماننا هذا، وليس أدلّ على ذلك ممّا نعلمه من أن أحد كتب ابن عربي وهو **فصوص الحِكم** له ما يقرب من مئة وخمسين شرحًا، (يحيى 2001 ص20)، وجاز بها القول كذلك إنها نصوص تستّرت معانيها خلف جُدُر الرمز والإيحاء لتنجو من المُتربّصين، وربما قد أحسن أبو العُلا عفيفي (1897–1966) في قوله عن هذه المُعضِلة: "وما أشبه ابن عربي في هذا بفنان ألّف لحنًا موسيقيًّا عظيمًا ثم بدا له أن يخفيه عن الناس، فمزّقه وبعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى، فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبّد مؤونة استخلاصه وجمعه من جديد!" (ابن عربي 1980، ج1، مقدّمة التحقيق، ص11).

مشكلة البحث

يُمكن تلخيص مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما رتبة الإنسان الوجودية بحسب نظرية ابن عربي في الوجود؟ وكيف نظر إلى النشأة الإنسانية في أطوارها الوجودية المختلفة؟
2. ما النتائج الرئيسة التي تترتّب على تموضع الإنسان في رتبته عند ابن عربي؟

أهداف البحث

تهدف الدراسة إلى تحقيق الآتي:

1. بيان رُتبة الإنسان الوجودية عند ابن عربي وارتباطها بنظريّته في الوجود، ومحاولة الكشف عن الأطوار الوجودية للنشأة الإنسانية.
2. إيجاز لبعض النتائج الرئيسة للرتبة الوجودية للإنسان عند ابن عربي.

منهج البحث

اتبع الباحث في إعداد هذه الدراسة المنهج الآتي:

المنهج الوصفي التحليلي المتمثّل في عرض آراء ابن عربي في موضوع البحث وتحليلها، وإبداء الرأي فيها ومناقشتها، وقد عمد الباحث – قدر المُستطاع – إلى الالتزام بنصوص ابن عربي نفسه دون استعراض للتأويلات والتفسيرات التالية عليه سواء كان هذا في معرض نقد ابن عربي أو الدفاع عنه وتأييده، في محاولة لفهم هذه النصوص منه مباشرة دون تحميلها عبء التأويلات اللاحقة عليها.

الدراسات السابقة

لا شك أن الدراسات التي تناولت فكر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي كثيرة، سواء كان هذا في الأطر العربية الإسلامية أو في الأطر الغربية، ومن الدراسات التي تناولت موضوع الإنسان عند ابن عربي ما هو آت:

1. دراسة لساعد خميسي (1993) بعنوان **الإنسان الكامل عند ابن عربي** (المجلّة التونسية للدراسات الفلسفية)، وقد هدفت إلى دراسة كمال الإنسان عند ابن عربي من خلال التعرّض للإنسان ومكانته في العالم، وعلم الإنسان ومعارفه، وقيمه الأخلاقية والجمالية، وقد خلصت الدراسة إلى أن الإنسان الكامل عند ابن عربي هو: السلام قبل أن يوجد، وهو تجلّي السلام عندما وجد في الكون؛ إن السلام فيه فطري، وعدم السعي نحو التجليات يُغيّب عنه السلم، وهذا الغياب يتحول إلى حضور وظهور بمعارف وعلوم إلهية.

2. أطروحة موسوي و لواساني (2003) بعنوان **الإنسان الكامل في النصوص العرفانية العربية والفارسية**

(رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراة)، وقد هدفت إلى دراسة تعريف الإنسان الكامل، وكذلك دراسة نظرية الإنسان الكامل في المدارس والديانات قبل الإسلام، وإلى دراسة الإنسان الكامل في النصوص العرفانية لمشايخ العرفان ومحققيهم، وقد خلصت الدراسة إلى أن أكثر المحقّقين ذهبوا إلى أن عنوان الإنسان الكامل (من ناحية اللفظ) استعمله محيي الدين بن عربي في القرن السابع الهجري أول مرة، وذهب البعض ومنهم نيكلسون إلى أن قِدم عنوان الإنسان الكامل هو بقدم تاريخ التصوّف الإسلامي، وأن بعض التيّارات العرفانية تذهب بصورة عامة إلى أن الأنبياء هم أيضا مثال للإنسان الكامل وعليه يصبح تاريخ قدم وجود الإنسان الكامل مرتبطا ببداية تاريخ البشرية.

3. دراسة لرهفة السكري وهيفرو ديركي (2017)، بعنوان **رمزية الإنسان عند ابن عربي** (مجلّة جامعة البعث للعلوم الإنسانية)، وقد هدفت إلى تقصي رمزية الإنسان في فكر ابن عربي من خلال المشابهة بين الله والإنسان، وبين الإنسان والعالم، وقد خلصت الدراسة إلى أن الإنسان رمز للعالم عند الشيخ الأكبر، وأن للحق بكل خلق ظهور، وأعظم شهود كان في الإنسان الذي أصبح رمزا للكمال الإلهي.

4. دراسة للطيب هلو (2020)، بعنوان **آلية التماثل ودورها في بناء متخيّل الجسد في الثقافة العربية "شجرة الكون" لابن عربي نموذجًا** (مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية)، وقد هدفت إلى تقديم مفهوم المماثلة باعتباره آلية يعتمدها الذّهن في فهم الموضوعات المروجة أمامه من خلال موضوعات يمتلك معرفة سابقة بشأنها، وقد خلصت الدراسة إلى أن ابن عربي قد وظّف آلية التماثل توظيفًا جيدًا في سعيه لإبراز صورة العالم الغيبي وصورة الكون من خلال استثمار معرفته في الجسد وخبرته فيه، ومن خلال قدرته على إقامة التماثل بين عناصر العالمين كافّة؛ إذ طابق بينها مطابقة تامة.

أما هذه الدراسة فستحاول رصد رتبة الإنسان منضبطة داخل نظرية ابن عربي في الوجود، ثم نستعرضها في أطوارها المختلفة، ثم نُبيّن بعض النتائج العملية الرئيسية التي ترتّبت عليها، وعلى الرغم من وضوح هذا الرّبط بين الوجود ورتبة الإنسان الوجودية والاستنباطات المترتّبة عليها عند ابن عربي إلا أننا لم نجد من تناوله بهذه الكيفية، وعليه كانت هذه الدراسة.

خطة الدراسة:

- تمهيد في الوجود عند ابن عربي.
- المبحث الأول: الإنسان الروح.
- المبحث الثاني: الإنسان الكون.
- المبحث الثالث: الإنسان الخليفة.
- المبحث الرابع: الإنسان الكامل.
- أبرز النتائج العملية لمذهب ابن عربي في رتبة الإنسان.
- أما الخاتمة، فقد ذُكر فيها مجمل النتائج والتوصيات التي توصّلت إليها الدراسة.

تمهيد في الوجود عند ابن عربي

تصعب قراءة هذا البحث – وربما فلسفة ابن عربي بعمومها – دون الانتباه إلى ثلاثة مبادئ أساسية عند الشيخ الأكبر في نظريته في الوجود؛ أولها هو تفريقه بين الذات الإلهية والألوهة، من حيث إن الألوهة رتبة برزخية فاصلة ومتوسطة في الوقت عينه بين الذات الإلهية والخلق وهي التي لها التجلّي في الصّور الكثيرة والتحوّل فيها وهي عنده الأسماء الإلهية، وفي المقابل من حيث إن الذات الإلهية مُتمنّعة عن الحدّ والتعريف، لا يُدرك الخلق كُنهها وحقيقتها إلا من وراء الرُّتبة البرزخية ألا وهي الألوهة، أي أنها تُدرك من حيث الجهة التي خلف الألوهة لا من حيث عينها؛ "وهو أن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالألوهة في الجبروت البرزخي، فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الذات بذاتها، ولهذا لها التجلّي في الصّور الكثيرة والتحوّل فيها والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به يتجلّى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات فلا يَعلم المخلوق الذّاتَ إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تَحكُم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهة، وتحقّقناها فما وجدناها سوى ما ندعوه الأسماء الحُسنى، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يَعرف العالم من الحق غير هذه الأسماء الإلهية الحُسنى" (ابن عربي 2011، ج7، ص307).

لا يجب أن تؤدي القراءة الأولية للنّص السابق إلى الحكم بأن الشيخ الأكبر يقول بالتكثّر في الذات الإلهية أو في الرتبة الإلهية، بل الأمر على نقيضه بالتمام، فما يسعى إلى تأسيسه – وهو المبدأ الأساسي الثاني الذي نستعرضه– هو كوجيتو سيبقى مُتسقًا معه ومُلتزمًا به على امتداد فلسفته الإلهية، "لا وجود إلا لله"، هذه الكلمات الأربع يمكنها اختصار ما يرنو إليه صاحب **الفتوحات المكية**، وهو القول بأن الوجود كلّه وجود واحد في جوهره كثير بصوره ومعانيه. يضرب الشيخ الأكبر مثلًا يوضّح فيه هذه الفكرة قائلا : "حقّق يا أخي نظرك في سرعة البرق إذا برَق، فإن برْق البرق إذا برَق كان سببًا لانصباغ الهواء به، وانصباغ الهواء به سبب ظهور أعيان المحسوسات به، وظهور أعيان المحسوسات به سبب في تعلّق إدراك الأبصار بها، والزمان في ذلك واحد مع تعقّلك تقدّم كل سبب على مُسبّبه، فزمان إضاءة البرق عين زمان انصباغ الهواء به عين زمان ظهور المحسوسات به عين زمان إدراك الأبصار ما ظهر منها، فسُبحان من ضرب الأمثال ونصب الأشكال ليقول القائل ثَمّ وما ثمّ، أو ما ثَمّ وثَمّ، فوعزة من له العزة والجلال والكبرياء ما ثَمّ إلا الله الواجب الوجود، الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه، القادر على المحال، فكيف الإمكان والمُمكن وهما من حكمه، فوالله ما هو إلا الله، فمنه وإليه يُرجع الأمر كلّه". (ابن عربي 2011، ج2، ص473).

"فكيف الإمكان والمُمكن وهما من حُكمه؟" فهل ينفي ابن عربي بذلك أي تمايز بين الله والعالم؟ وهل يُقدّم مذهب وحدة وجود بمعنًى مادّي، أي أن الله هو الطبيعة أو العالم وما نشهده من قوانين فيزيائية ورياضية دون أي مفارقة لله عن العالم، أم أن الله قد حلّ في العالم؟ الحقيقة أن السعي خلف هذه الافتراضات في تأويل فلسفة ابن عربي هو سعي خاسر في نهاية المطاف، والإيحاء الذي قد يطبع هذا الموقف في قول الشيخ الأكبر أننا: إن شهِدْناه فقد شهدنا أنفسنا، وإن شهدَنا فقد شهد نفسه (ابن عربي 1980، ج1، ص53) لا يُعين على استخلاص هذا الموقف إذ إنه يستدرك ويقول: "ولا نشك أنّا كثيرون بالشخص والنّوع، وأنّا وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعًا أن ثَمّ فارقًا به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك أيضًا، وإن وصفَنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق، وليس إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقّف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه." (ابن عربي 1980، ج1، ص53–54)، يسوق الشيخ الأكبر مثلا يوضّح ما يرمي إليه في هذا الشأن فيقول إن روحه التقت روح هارون نبي الله عليه السلام في بعض المشاهدات، "قلت: يا هارون إن ناسًا من العارفين زعموا أن الوجود ينعدم في حقهم فلا يرون إلا الله، ولا يبقى للعالم عندهم ما يلتفتون به إليه في جنب الله، ولا شك أنهم في المرتبة دون أمثالكم، وأخبرنا الحق أنك قلت لأخيك في وقت غضبه {فلا تُشمت بي الأعداء} (الأعراف:150) فجعلت لهم قدرًا وهذا حال يُخالف حال أولئك العارفين، فقال: صدقوا فإنهم ما زادوا على ما أعطاهم ذوقهم، ولكن انظر هل زال من العالم ما زال عندهم؟ قلت: لا، قال: فنقصهم من العلم بما هو الأمر عليه على قدر ما فاتهم فعندهم عَدِم العالم، فنقصهم من الحق على قدر ما انحجب عنهم من العالم، فإن العالم كله هو عين تجلّي الحق لمن عرف الحق فأين تذهبون؟" (ابن عربي، 2011، ج6، ص82) وعليه فإن كل إشارة سترد في كلام الشيخ الأكبر وتوحي بوحدة بين الله والعالم فإنما تُنصَب على وحدة العالم مع تجلّيات مرتبة الألوهة، لا على الذّات الإلهية، مع اعتبار أن الوجود كلّه واحد كما أسلفنا.

من هذا المبدأ الأخير تلزمنا الإشارة للفكرة الأخيرة التي نحتاجها قبل الولوج إلى الإنسان عند الشيخ الأكبر وهي مسألة قدم العالم في علم الله، وهي المسألة التي عالج فيها الجدل السابق عليه من قدم العالم أو حدوثه، المسألة عند الشيخ الأكبر هي بالكلمات البسيطة التالية: العالم قديم في علم الله، مُفتقِر إليه في نقله من حالته العلمية إلى حالته الوجودية، أو أن العالم والإنسان مفتقر إلى الله في استخراجه من وجود علمه إلى وجود عينه (ابن عربي 2003، ص5)، ذلك "أن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم" (ابن عربي (بدون تاريخ نشر)، ص75)، والشيخ الأكبر متسق في هذا المبدأ مع المبدأين السابقين اللذين ذكرناهما، ومتسق كذلك مع نظريته في الوجود، وتجدر الإشارة هنا إلى أننا لسنا في صدد مناقشة هذه المبادئ الثلاثة في هذه العجالة البحثية، وإنما نقرّرها كما قرّرها هو تفصيلًا في مؤلفاته ليسهل فهم ما سيتبع من تفصيل لرتبة الإنسان الوجودية في فكره.

المبحث الأول: الإنسان الروح

"اعلم نوّر الله بصيرتك، أن أول موجود اخترعه الله تعالى جوهر بسيط روحاني فرد، غير متحيز في مذهب قوم، ومتحيز في مذهب آخرين،...إرادة واختيارًا" (ابن عربي 2003، ص22)، بهذه الكلمات يفتتح الشيخ الأكبر كتابه التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، والجملة على بساطتها تحمل ثلاثة عناصر تأسيسية لما يُريده ابن عربي؛ أولها الإيجاد والخلق والاختراع، وهو كما أسلفنا استخراج من وجود العلم إلى وجود العين، والعنصر الثاني هو أن هذا المُخترَع جوهر بسيط روحاني فرد، وفرديّته إرادية اختيارية بالإطلاق، فابن عربي يُخالف نظرية الفيض الأفلوطينية التي تُقرّر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لحلّ مشكلة التكثّر، إذ يقرر أن صدور واحد عن واحد لا يعني أن هناك ما يمنع ظهور الكثرة عن الواحد دون أن تتأثر وحدته (ابن عربي 2011، ج1، ص393)، أما العنصر الثالث فهو في شأن إن كان هذا الجوهر البسيط متحيّزًا أو غير متحيّز؛ والحقيقة أن ابن عربي لا يحسم في كتابه **التدبيرات الإلهية** هذا الشأن، فيستعرض مجموعة من الآراء السابقة عليه في المسألة بين من رأى أنه مُتحيّز وبين من رأى أنه غير متحيّز وبين من رأى أنه لا مُتحيّز ولا غير متحيّز بل في مرتبة ثالثة (ابن عربي 2003، ص28–30)، ويخلُص إلى أن هذا خلاف لا يضرّ ولا يهدّ ركنًا من أركان الشريعة إذ قال كل واحد على مذهبه فيه إنه محدث (ابن عربي 2003، ص30) وإن كان ابن عربي قد حسمه في كتابه الآخر **عقلة المستوفز** بأنه غير مُتحيّز، إذ يقول: "فأول ما أوجد الله من العقول المُدبّرة جوهر بسيط ليس بمادة، ولا في مادة، عالِم بذاته في ذاته علمه بذاته، لا صفة له، مقامه الفقر والذّلة والاحتياج إلى بارئه وموجده ومبدعه، له نسب وإضافات ووجوه كثيرة. لا يتكثّر في ذاته بتعدّدها فياض بوجهين من الفيض: فيض ذاتي وفيض إرادي" (ابن عربي، (بدون تاريخ). ص81).

إن فهم قول ابن عربي الأخير –وفهم عموم هذه الدراسة– يستدعي العودة قليلا إلى أنواع الوجود عنده، فالمعلومات عنده أربعة (ابن عربي 2011، ج1، ص183–184): 1. الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق، لأنه ليس معلولًا لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده لا بحقيقته. 2. الحقيقة الكُلية التي هي للحق وللعالم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، لا بالحدوث ولا بالقدم، هي في القديم إذا وُصِف بها قديمة، وفي المُحدَث إذا وُصِف بها مُحدَثة، وهذه الحقيقة عند ابن عربي هي أول ما أوجد الله من العقول إلى آخر الوصف في الفقرة السابقة، ومن هذه الحقيقة وُجد العالم بوساطة الحق تعالى وهي أصل الموجودات عمومًا. 3. العالَم كلّه الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض، 4. الإنسان الخليفة الذي جعله الله في هذا العالم المقهورِ تحت تسخيره. والإنسان والعالم منتسبان إلى الحقيقة الكلية المنتسبة إلى الذات العلية، الذات العلية لا تُدرك وإنما تُدرك أفعاله وصفاته بالمثال، والحقيقة الكلية تُعقل، والإنسان والعالم يُعلمان بالوجهين وبالماهية والكيفية. أما خصوصية النشأة الإنسانية عن العالم فهي أن لها نسبًا إلى الحقيقة الكلية بكمالها الوجودي، أي من حيث إنها أكمل الوجود المُتعيّن لأنها جمعت جميع حقائقه.

يستكمل الشيخ الأكبر في ذكر صفة هذا المخترَع الأول واسمِه بقوله: "وهو أول عالم التدوين والتسطير، وهو الخازن الحفيظ الأمين على اللطائف الإنسانية الذي من أجلها وُجد، ولها قُصَد. ميّزها في ذاتها عن سائر الأرواح تمييزًا إلهيًّا، علم نفسه فعلم موجِدَه، فعلم العالم فعلم الإنسان، قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: من عرف نفسه عرف ربّه، لسان إجمال، والحديث الآخر: أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه، لسان تفصيل. فهو العقل من هذا الوجه، وهو القلم من حيث التدوين والتسطير، وهو الروح من حيث التصرّف، وهو العرش من حيث الاستواء، وهو الإمام المبين من حيث الإحصاء، ورقائقه التي تمتد إلى النفس إلى الهباء، إلى الجسم، إلى الأفلاك الثابتة إلى المركز، إلى الأركان بالصعود إلى الأفلاك المستحيلة، إلى الحركات، إلى المولّدات، إلى الإنسان، إلى انعقادها في العنصر الأعظم وهو أصلها ...، ولا يزال هذا العقل متردّدًا بين الإقبال والإدبار يُقبل على بارئه مستفيدا فيتجلّى له فيُكشف في ذاته من بعض ما هو عليه، فيعلم من بارئه قدر ما علم، فيعلم من بارئه قدر ما علم من نفسه، فعلْمه بذاته لا يتناهى، فعلْمه بربّه لا يتناهى، وطريقة علمه به التجلّيات، وطريقة علمه بربّه علْمه به" (ابن عربي، (بدون تاريخ نشر)، رسائل ابن عربي، ص82–83).

وخُلاصة القول الذي يُريده الشيخ الأكبر أن هذا الروح الذي تعدّدت أسماؤه كان أول ما أوجد الحقُّ سبحانه وتعالى من الوجود، فكانت أول صفة أُلحقت به هي افتقاره لموجده التي بنت أصل العلاقة والتمايز بينه وبين خالقه ومُبدعه، وهو أول تجلّ من تجلّيات الأسماء والصفات، " قلنا فلما أوجد هذا الخليفة على حسب ما أوجده قال له أنت المرآة وبك ننظر إلى الموجودات، وفيك ظهرت الأسماء والصفات؛ أنت الدليل عليّ، وجهتك خليفة في عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك، تمدهم بأنواري وتغذيهم بأسراري، وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك" (ابن عربي 2003، ص30)، والدلالة في قوله "أنت الدليل عليّ"، دلالة على مرتبة الألوهة لا على الذات الإلهية، إذ يُنبّه الشيخ الأكبر على أن الدلالة طاعنة في الغنى،" ومن لا يشهد هذا المقام فإنه لا يعلم أبدًا مدلول قوله: إن الله غني عن العالمين، أي هو غني عن الدلالة عليه، إذ لو أوجد العالم للدلالة عليه لما صح له الغنى...، وهو أظهر وأجلى من أن يُستدل عليه بغير أو أن يتقيّد تعالى بسوى، إذ لو كان الأمر كذلك لكان للدليل بعض سلطنة وفخر على المدلول، ولو نصّبه المدلول دليلًا لم ينفك هذا الدليل عن مرتبة الزهو بكونه أفاد الدّال به أمرًا لم يتمكن للمدلول أن يوصل إليه إلا به، فكان يبطل الغنى والحرية وهما ثابتان لله تعالى، فما نصب الأدلة عليه وإنما نصبها على المرتبة ليعلم أنه لا إله إلا هو" (ابن عربي2011، ج3، ص342)، ثم يتسق الشيخ الأكبر مع نظريّته في الوجود الواحد ويشير إلى أن معرفة هذا الروح ببارئه تتناسب طرديًّا مع معرفته بنفسه، ومعرفته بموجده كذلك متناسبة طرديًّا بمعرفته بالعالم والإنسان على التوالي، والسؤال المشروع هنا ماذا تعني معرفة الروح بالإنسان؟ أليس هو الإنسان نفسه، أم أنه حقيقة الإنسان الجوهرية التي ستتعيّن عرَضًا بممالك الأجسام التي نعرفها اليوم؟ نُجيب عن هذا في مبحث الإنسان الكامل.

المبحث الثاني: الإنسان الكون

يؤسس الشيخ الأكبر في نظريّته في الوجود لغائية العالم، بل لغائية الوجود المحسوس مهما اشتمل على عوالم متعدّدة، ويجعل النشأة الإنسانية غاية هذا الوجود، وهي غائية علّية، بمعنى أن محصّلة هذا الوجود المحسوس هي ظهور هذه النشأة الإنسانية، لا بمعنى أن الغاية هي الهدف والحكمة من وراء الفعل، إذ يرى الشيخ الأكبر كما أسلفنا أن الغائية بهذا المعنى الأخير طاعنة في الغنى، وعليه فأينما وردت غاية الكون في هذا البحث فستعني المحصّلة النهائية للوجود الكوني، وهذه الغاية العِلّية ليست ذات تسلسل خطّي إلا في بعدها المُتعيّن المادي، أي أن التسلسل الوجودي المتعيّن أنتج في محصّلته هذه النشأة الإنسانية، إلا أن لهذه النشأة الإنسانية أولية أنطولوجية (Ontology)[1]، جعلت منها مختصرًا شريفًا للكون، سنرى تفصيلها في ثنايا هذه الدراسة.

والحقيقة أن قراءتنا اليوم لهذه الفكرة، نحن الذين أدركنا – أو نعتقد أننا ندرك– سعة هذا العالم، سيشوبها شيء من التردّد في قبول ما يريده ابن عربي من غاية الكون، ويرى الباحث أن قدرًا من التمهّل قد يُفضي إلى قبول أوليّ، كأن نقول: غاية هذا الكون المُدرَك هو نشأة هذا الإنسان الذي يعي – حتى يومنا هذا على أقل تقدير– ألا وجود لأحياء واعين آخرين يُنافسوه منافسة غائية، وكوننا هذا موجود بوعينا، ووجوده السّابق علينا إنما هو تمهيد لنشأتنا، ووجوده قبل نشأتنا إنما هو وجود أجوف لا روح فيه، ثم إنه منقضٍ بانقضاء وعينا به، أو باقٍ بغير وعينا بقاءً أجوف، وهذه معانٍ أشار إليها الشيخ الأكبر بكلمات وسياقات مختلفة سنذكرها بعد قليل، وربما يكون مشروعًا أن نسأل: ماذا لو كانت هذه النشأة الإنسانية تستدعي من ناحية عملية كل هذا الاتساع الكوني؟ ما الذي يمنع ذلك؟ لا قُدرة الموجد ولا علمه، وعلى أي حال فإن كانت هذه الغائية التي يُنظّر لها الشيخ الأكبر ضربًا من الميتافيزيقيا، فإن التنظير للّاغائية إنما هو ضرب لا يقل ميتافيزيقية عمّا سبقه.

يقول الشيخ الأكبر في كتابه فصوص الحكم" لما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها إحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كلّه، لكونه متّصفًا بالوجود، ويظهر به سرّه إليه...، وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كلّه وجود شبحٍ مُسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة...، فاقتضى الأمر جلاء مرآة هذا العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة" (ابن عربي 1980, ج1، ص48–49).

[1] Ontology: موجودية معقولة سابقة على التعيّن

في النّص السابق يحصر الشيخ الأكبر مجموعة عناصر أولية: **أولها:** مشيئة إلهية منصوبة على رُتبة الألوهة التي تتجلّى على العالم بأسماء الله الحسنى، قضت هذه المشيئة بأن يرى الحق أعيان أسمائه، أي أن يرى تجلّي الأسماء بوجود متعيّن، واستدراك الشيخ ب "وإن شئت قلت أن يرى عينه" لا يعني بفهمنا أن الذات هي الأسماء، وإنما كانت الأسماء مرتبة الألوهة التي هي رتبة برزخية فاصلة ومتوسّطة بين الحقّ والخلق كما أشرنا في المقدّمة، فأراد الحق أن يرى عينه بأسمائه التي توسّطت الحق والخلق، فجاز جمع رتبة الخلق بالأسماء، ولم يصح جمع الخلق بالحقّ في رتبة واحدة، وتجويزه إنما صح بالتتابع، أي رؤية عين الأسماء التي هي عين الحق، دون جمع أو تكثّر أو تعريف وحدّ للذات الإلهية.

العنصر الثاني: عالم شبحي لا روح فيه، أقرب ما يكون لمرآة غير مجلوّة لا تعكس صورة واضحة، لا تعكس الكمال الإلهي المرجوّ، فحلّت المشيئة الإلهية واقتضى الأمر إبراز هذا الكمال بأعلى درجاته، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصّورة، كان آدم المثال.

لا جدل أن الشيخ الأكبر قد نظّر في التماثل بين الكون الصغير (الإنسان) والإنسان الكبير (الكون) بشكل غزير، وربما يكفي أن نشير إلى كتابه **شجرة الكون** حيث يقول: "وقولنا كوَّن الأكوان على هيئة رسمه (أي على رسم آدم الذي هو رسم الحقيقة المحمّدية بصفتها الأنطولوجية)... لأن العالم عالمان: "عالم الملك" و"عالم الملكوت"، فعالم الملك كعالم جسمانيته، وعالم الملكوت كعالم روحانيته، فكثيف العالم السفلي ككثيف جسمانيته، ولطيف العالم العلوي كلطيف روحانيته، فما في الأرض من الجبال التي جعلت في الأرض أوتادًا، فهي بمنزلة جبال عظامه التي جعلت أوتاد جسمه. وما فيها من بحار مسجورة جارية وغير جارية، عذبة وغير عذبة فهي بمنزلة ما في جسده من دم جار في تيار العروق، وساكنٍ في اختلاف جداول الأعضاء، واختلاف أذواقها، فمنها ما هو عذب وهو ماء الريق، يطيب بعجينة المآكل والمشارب، ومنها ما هو مالح، وهو ماء العين، تحفظه شحمة العين، ومنها ما هو مر، وهو ماء الأذن، لصيانة الأذن من حيوان ودبيب يصل إليها فيقتله ذلك الماء" (ابن عربي 1985، ص65).

ويُفيض الشيخ الأكبر بأمثلة لا حصر لها عن التماثل والتشابه خصوصا في كتابيه **شجرة الكون، والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، وشذرات هنا وهناك في باقي كتبه خصوصًا **الفتوحات المكية** و**فصوص الحكم**، والحقيقة أنه وإن كانت نظريات التماثل بكل أشكالها ومصادرها قد تعرّضت لنقد عنيف من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة (أنظر مثلا: فوكو 2008 ص44–46)، فهي لا شكّ تشتمل على إطار معنوي فريد لقيمة الإنسان ورتبته في هذا الوجود، ترتّب عليه بناءات متينة لصالح الإنسان ووجوده، والحقيقة أن هذا ما يعنينا في إطار هذه الدراسة، فسعينا هو خلف ما أنتجته نظريّات التماثل من معنى وقيمة خاصّة عند الشيخ الأكبر لا ما يُقيمه البرهان العلمي اليوم عن مدى التطابق بين الإنسان والكون في فحص أمثلة التماثل الكلاسيكية، وإن كان هذا لا ينفي أننا حتى في الأطر العلمية المعاصرة خاصة فلسفة العلم ما زلنا نخوض في التماثل، سواء كان هذا في البيولوجيا ونظرية التطوّر، أو في الكيمياء أو في الفيزياء، أو في غيرها، وإن كان ذلك بكيفيات وافتراضات مختلفة. (انظر مثلًا: D. Bohm & B.J. Hiley, (1993), **The Undivided Universe** الذي يناقش فيه أسبقية الكل على استقلالية الأجزاء داخل النظرية الكمومية، وما يترتّب على هذه الأسبقية من نتائج).

المبحث الثالث: الإنسان الخليفة

كان مثل آدم مثل الكون، وهو أمر لن يتوقّف عنده الشيخ، بل وكأنه أسّس له لغاية تثبيت الخلافة لهذه النشأة، وبطبيعة الحال ليتّسق مع نظريّته في الوجود الواحد، إذ يستكمل ويقول في كتابه **فصوص الحكم:** "فسُمي هذا المذكور إنسانًا وخليفة، فأما إنسانيّته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلّها، وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبّر عنه بالبصر، فلهذا سُمّي إنسانًا، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة؛ قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي يختم بها الملك على خزانته، وسمّاه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه، فاستخلفه في

حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفُكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختمًا على خزانة الآخرة ختمًا أبديًّا؟ فظهر جميع ما في الصّور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود" (ابن عربي 1980، ج1، ص49–50).

إذن فقد حاز هذا الإنسان على الجمعيّة الكونية، وترتّب على هذه الجمعية أن يكون هذا الإنسان بمنزلة بصر الحق، ينظر به إلى خلقه فيرحمهم، ويقيمه فيهم حفيظًا عليهم، قيمومة دائمة ما دام فيهم، فإن زال أو فسدت هذه النشأة زال أو فسد ما استُخلِفت فيه، ومن ثَمّ يكون كل إفساد وكل تعدٍّ على هذا الإنسان هو ظلم واعتداء على مشيئة موجدها، "اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحًا وجسمًا ونفسًا خلقها الله على صورته، فلا يتولّى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده – وليس إلا ذلك– أو بأمره، ومن تولاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدّى حد الله فيها وسعى في خراب من أمره الله بعمارته" (ابن عربي 1980، ج1، ص167).

وقوله "الإنسان الحادث الأزلي" ليس فيه تناقض بين أن يكون محدثًا وأن يكون أزليًّا في الوقت عينه، من حيث إنه حادث باعتبار وأزلي باعتبار آخر، فحدوثه كما أسلفنا بافتقاره لبارئه بالاستخراج من وجود العلم إلى وجود العين، وأزليّته من حيث أنه عين ثابتة في علم الله، وعلم الله أزليّ بلا شك، ثم إن المنزلة الكبرى التي فازت بها هذه النشأة الإنسانية هي هذه الخلافة في الكون، وعلّة هذا الفوز هي جمعيّتها لحقائق الأسماء كلها، وقد قضت هذه الخلافة بالتمكين للإنسان وتسخير الكون الذي هو وجيزه لخدمته في تحقيق الكمال الإلهي فيه، {وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعًا منه}(الجاثية:13)، وبالتالي يربط ابن عربي بين هذه الخلافة (الصورة الإنسانية) وبين قيام العالم واستمراره، "وأقام سبحانه هذه الصورة الإنسانية بالحركة المستقيمة صورة العَمَد الذي للخيمة فجعله لقبة هذه السموات فهو سبحانه يمسكها أن تزول بسببه فعبرنا عنه بالعمد فإذا فنيت هذه الصورة ولم يبق منها على وجه الأرض أحد متنفس وانشقت السماء فهي يومئذ واهية لأن العمد زال وهو الإنسان، ولما انتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بانتقال الإنسان إليها وخربت الدنيا بانتقاله عنها علمنا قطعًا أن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم وأنه الخليفة حقًّا وأنه محل ظهور الأسماء الإلهية وهو الجامع لحقائق العالم كله من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعة وجماد ونبات وحيوان إلى ما خص به من علم الأسماء الإلهية مع صغر حجمه وجرمه" (ابن عربي 2011 ج1، ص193).

المبحث الرابع: الإنسان الكامل

عود على بدء، الإنسان له أولية أنطولوجية "موجودية معقولة"، تمثّلت بمسميات شتى، إمام مبين وعقل أول وحقيقة روحية وغيرها مما انطبق عليه الوصف في المبحث الثاني "الإنسان الروح"، وهو عند الشيخ الأكبر ليس سوى الحقيقة المُحمّدية أو الكلمة المُحمّدية، وبرغم ما ستحمله هذه الفكرة من حساسية شديدة، إلا أن التريّث في إدراكها وهضمها سيُعين على فهم ما يرنو إليه ابن عربي.

فأمر الإنسان الكامل تعيُّنا عند الشيخ الأكبر هو على النحو الآتي: " اعلم أن الله سبحانه لما أوجد هذا الخليفة الذي ذكرناه آنفًا بنى له مدينة يسكنها رعيته وأرباب دولته، تسمى حضرة الجسم والبدن. وعيّن للخليفة منها موضعًا إما أن يستقر فيه على مذهب من قال إنه متحيز، أو يحل فيه على قول من قال إنه قائم بمتحيز" (ابن عربي 2003، ص31)، والموضع الذي يستقر فيه الخليفة الروحاني من مملكة الجسم هو موضع خلاف عند الشيخ الأكبر مع ترجيحه أنه القلب، القلب اللطيفة الروحانية وليس القلب النباتي إذ هو مشترك بيننا وبين الأنعام (ابن عربي 2003، ص32).

ولمّا كان الإنسان أكمل مجالي الخلق كما أسلفنا عند الشيخ الأكبر، كان الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم – بصفته التاريخية– أكمل مجالي هذا الوجود الإنساني، " إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدئ الأمر به وخُتِم: فكان نبيا وآدم بين الماء والطّين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين. وأول الأفراد الثلاثة، وما زاد عن هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها. فكان عليه السلام أدلّ دليل على ربّه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مُسمّيات أسماء آدم، فأشبه الدليل في تثليثه، والدليل دليل لنفسه." (ابن عربي 1980، ج1، ص214).

إن قدرًا من الصّبر كفيل بفك رموز هذه الإشكالية:

1. إن العدد "٣" هو أول الأعداد الفردية عند الشيخ الأكبر وعند الصوفية من قبله، إذ إن الواحد هو أصل الأعداد، وما زاد عن الثلاثة من الأعداد الفردية فهو متفرّع عنها، وعلى أساس هذه الفكرة أقام ابن عربي كل ما يقوله عن عملية الخلق، فأول صورة تعيّنت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية، لأن التعيّن كان في صورة العلم من حيث العلم والعالم والمعلوم واحد، وثلاثية عملية الخلق كانت تقتضي وجود الذات الإلهية والإرادة وقول "كن"، وهذا يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء المخلوق لكي يتم خلقه، لأنه يقتضي شيئية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وامتثاله ذلك الأمر. (ابن عربي 1980، ج2، تعليق أبو العلا عفيفي بتصرف، ص322–323).

2. ابن عربي يرى أن هذه الثلاثيات هي المحور الذي تدور حوله رحى الوجود، والأساس الذي ينبني عليه الخلق والإنتاج أيًا كان نوعه، في العالم المادي أو الروحاني أو في عالم المعاني، ولذلك ذكر الدليل المنطقي – وهو القياس– وقال إنه ينتج لأنه ثلاثي التركيب، فإنه لابد فيه من ثلاثة حدود هي الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط، وثلاث قضايا هي المقدّمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة، ولمّا كان الدليل ثلاثي التركيب، وكانت دلالته على مدلوله ذاتية مباشرة من غير حاجة إلى شيء آخر خارج عنه، وهو المراد بقوله "والدليل دليل نفسه"، شبّه الحقيقة المحمدية المثلثة الأركان –من حيث دلالتها على ربها– بالدليل المنطقي المثلث الأركان – من حيث دلالته على مدلوله. (ابن عربي 1980، ج2، تعليق أبو العلا عفيفي بتصرف، ص323).

3. الحقيقة المحمدية أول دليل على ربّها، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الإلهية، الظاهرة في الجنس البشري، بل في العالم أجمع، وإذا كان كل موجود دليلًا على ربه من حيث هو مظهر خارجي تتجلى فيه كمالات ربه، فالنبي محمّد صلى الله عليه وسلّم أول دليل على ربه، لأنه الصورة الجامعة التي تتجلّى فيها كل هذه الكمالات؛ قال تعالى {وعلّم آدم الأسماء كلها} (البقرة:31): ومعنى علّمه الأسماء كلها في عرف ابن عربي أظهر فيه معاني الأسماء الإلهية كلها، أما الحقيقة المحمّدية فقد أعطت حقائق تلك الأسماء، وهي التي يُشير إليها ابن عربي بجوامع الكلم، فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعيّن في الوجود الخارجي في صور أفراده، فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الباطن المتعيّن في العالم المعقول (ابن عربي 1980، ج2، تعليق أبو العلا عفيفي بتصرف، ص323–324).

وإذا ما أردنا اتخاذ سبيل أقصر يفحص موقف ابن عربي في هذه المسألة، فإن باستطاعتنا بسط ما أراده على النحو الآتي: إذا ما سلّمنا لابن عربي بالمقدّمتين الآتيتين:

1. أن لهذه النشأة الإنسانية أولية أنطولوجية "موجودية معقولة" (الحقيقة الكلية) سابقة على تعيّنها وتعيُّن العالم، وأن هذه الأولية جامعة لجميع حقائق الأسماء الإلهية في العالم أجمع، فحازت رتبة أكمل مجالي الخلق.

2. وأن النبي محمدًا صلى الله عليه وسلّم بشخصيّته التاريخية أكمل موجود في هذا النّوع الإنساني

لزمنا أن نقول:

بأن ثمة نسبًا بين النبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم الشخصية التاريخية وبين الحقيقة الإنسانية الأولى، من حيث إن كمال الشخصية التاريخية إنما هو كمال الحقيقة الأولى، وتسمية الحقيقة الأولى بالحقيقة المُحمّدية جائز باتصال النسب بينهما، أي جازت النّسبة لثبوت التشابه والجمعية. وعلى الرغم من أن هذا التشابه قائم بين الحقيقة الأولية والنوع الإنساني كافّة والخلق الكوني كافّة إلا أن النسبة كانت للأكمل. وهذه نتيجة صادقة ما صدقت المُقدّمتان.

وخلاصة القول الذي نفهمه من كلام ابن عربي في رتبة الإنسان قبل أن نلج إلى ما ترتّب عمليًا على هذا الموقف عند ابن عربي هو أن ثمة تسلسلًا وجوديًا للنشأة الإنسانية، وجودًا أنطولوجيًا (معقولًا) للنشأة الإنسانية قبل كل شيء في هذا الكون سمّاه الحقيقة المحمّدية وهي الحقيقة الكلية، ووجودًا كونيًا تمهيديًا وتسخيريًا للوجود الإنساني المتعيّن، ثم وجودًا مركزيًا تعيّنت فيه هذه النشأة الإنسانية فحوت حقائق الحقيقة الكلية التي تحوي حقيقة العالم كذلك، ثم وجودًا منقضيًا للكون بعد انقضاء الإنسان من خزانة الدنيا، أي أن هذه النشأة الكونية العمومية لها غاية واحدة: ظهور هذه النشأة الإنسانية الكاملة النى تختصر حقيقة الكون، والوجود كلّه واحد، وما ثمّ

إلا الله!

المبحث السادس: نتائج مذهب ابن عربي في رتبة الإنسان

شكلت الأطر النظرية لنظرية ابن عربي في الوجود وما قرّره من رتبة وجودية للإنسان فيها مساحة خصبة لاستنباط العديد من الأحكام والمواقف الفكرية فيما يخص حياة الإنسان العملية أو مواقف تتعلّق في آخرة هذه النشأة الإنسانية، نوجز الرئيسة منها مما أتاحه البحث فيما يلي:

1. "الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله" (ابن عربي 1980، ج1، ص167): قد تكون هذه القاعدة التي يستنبطها ابن عربي من فهمه لرتبة الإنسان أقدم تقعيد للمصطلح الذي ندعوه اليوم بروح القانون، وهو يُقرّر فيها ردّ رعاية الإنسان إلى القاعدة الكبيرة ألا وهي الرحمة، ويسوق ابن عربي مثلًا جريئًا في استدلاله على أولوية هذه الرعاية بقوله: "أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارًا، فكلّما فرغ منه تهدّم، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال بلى! ولكنهم أليسوا عبادي؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه. فالغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانية، وأن إقامتها أولى من هدمها" (ابن عربي، (1980)، فصوص الحكم، ج1، ص167).

2. الإنسان غاية هذا الوجود المتعيّن، والوجود أمر انبثق بمشيئة إلهية، فكل اعتداء أو ظلم لهذه النشأة الإنسانية فهو اعتداء على جناب المشيئة الإلهية، كما أشرنا آنفا في مبحث الإنسان الخليفة.

3. الأولوية للسّلم بين أفراد المجتمع الإنساني: "ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقّهم الجزية والصلح إبقاء عليهم، وقال {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على الله}؟ (الأنفال:61)" (ابن عربي 1980، ج1، ص167)، وعلة هذا عند الشيخ الأكبر هو حفظ النوع الإنساني، رجاء للكمال الذي خُلِق من أجله.

4. القصاص في الأحكام مُقيّد كذلك، وقصد القصاص إنما هو إبقاءً لهذا النوع وردع للمتعدّي حدودَ الله فيه، "ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شُرّع لولي الدّم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبى حينئذ يُقتل؟ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدّم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل، كيف يُراعى من عفا ويُرجّح على من لم يعف فلا يُقتل قصاصًا؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة (إن قتله كان مثله)؟ ألا تراه يقول {وجزاء سيئة سيئة مثلها} (الشورى:40)؟ فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعًا. {فمن عفا وأصلح فأجره على الله} (الشورى:40) لأنه على صورته. فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعي الحق" (ابن عربي 1980، ج1، ص168).

5. السعادة إنما هي بمراعاة هذه النشأة الإنسانية: "وما يُذم الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه، وفعله ليس عينه، وكلامنا في عينه...، وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة، فما دام الإنسان حيًّا يُرجى له تحصيل الكمال الذي خُلق له"(ابن عربي، (1980)، فصوص الحكم، ج1، ص168).

6. الموت تفريق وليس إعدامًا، وهذه النشأة الإنسانية دائمة أبدية: "وما يتولّى الحقّ هدم هذه النشأة الإنسانية بالمُسمى موتًا؛ وليس بإعدام وإنما تفريق، فيأخذه إليه، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه {وإليه يُرجع الأمر كله} (هود:123) فإذا أخذه إليه سوّى له مركبًا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال: فلا يموت أبدًا، أي لا تفرّق أجزاؤه"(ابن عربي 1980، ج1، ص169).

7. انقلاب عذاب أهل النار إلى نعيم: وقد تكون هذه المسألة من المسائل التي أثارت حفيظة العديد من المنتقدين، وابن عربي قد ألزم نفسه بها اتساقًا مع نظريّته في الوجود ورتبة الإنسان منه، إذ لو لم يتحدّث ابن عربي بها لوقع تناقض بين ما يُنظّر له، وما يترتّب على تنظيره؛ "وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار، إذ لابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردًا وسلامًا على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقى في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعوّد في علمه تقرّر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه، فبعد وجود هذه

الآلام وجد بردًا وسلامًا مع شهود الصورة اللونية في حقه؛ وهي نار في عيون الناس، فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلّي الإلهي، فإن شئت قلت إن الله تجلّى مثل هذا الأمر، وإن شئت قلت العالَم في النظر إليه وفيه مثل الحق في التجلي، فيتنوّع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوّع مزاج الناظر لتنوّع التجلي: وكل هذا سائغ في الحقائق، ولو أن الميّت والمقتول – أي ميت كان أو أي مقتول كان– إذا مات أو قُتل لا يرجع إلى الله، لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله، فالكل في قبضته، فلا فقدان في حقه، فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته، فهو راجع إليه" (ابن عربي 1980، ج1، ص170-169). وعلى العموم فابن عربي لم ينفِ العذاب ولم ينفِ الخلود في النار، بل ثمة عذاب ولكنه مؤقت مُتعلِّق باستيفاء الحقوق، وانقلابه انقلاب تلويني، ونعيمهم في النار.

8. الذِّكْر: آلة حفظ النفس الإنسانية: " وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه، فإنه تعالى جليس من ذكره، والجليس مشهود للذاكر...، ولابد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به يكون الحق جليس ذلك الجزء، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية" (ابن عربي 1980، ج1، ص169).

9. كمال الإنسانية شامل للذكر والأنثى: "فكلامنا إذًا في صورة الكامل من الرجال والنساء، فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية والأنثوية إنما هما عارضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك...، وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلّم بالكمال للنساء، كما شهد به للرجال، فقال في الصحيح (كمُل من الرجال كثيرون، وكملت من النساء مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون). وسُئل بعض الأولياء عن الأبدال: كم يكونون؟ فقال رضي الله عنه: أربعون نفسًا. فقال له السائل: لم لا تقول أربعون رجلًا؟ فقال: قد يكون فيهم النساء. وغرضنا إنما هو الكمال، ظهر فيمن ظهر. (وللرجال عليهن درجة) (البقرة:228)، وتلك الدرجة الأصلية. فإن حوّاء وجدت من آدم فله عليها درجة في الإيجاد" (ابن عربي، (بدون تاريخ نشر)، ص75–76).

10. الطفل ضعيف، والضعيف مرحوم أبدًا (ابن عربي 2011، ج2، ص 233)، وعلى الرغم من أن ابن عربي يطرح هذا في باب فقهي إلا أنه يستنبط وجوب الرحمة للطفل في الأحوال كلها.

11. الرقيق إنسان وله الكمال (ابن عربي 2011، ج2، ص317). وهو موقف ابن عربي من مسألة الرقيق وإنسانيته، المتمثّل بأن الرقيق ليس فقط إنسانًا وإنما هو إنسان وله احتمال الكمال شأنه شأن الحر.

خاتمة

لا شكّ أن قراءة نصوص الشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي تُنبئ بأنه قد هضم كل فلسفة سبقته، إما بمعارضتها أو بتسخيرها وتكييفها وربما قلنا تثقيفها، أي إلباسها عباءة ثقافته، وهو ما سمح له بإنتاج تأويلية جديدة لها، وبرغم هذا وذاك فإن هذا لا ينفي الأصالة عن نصوصه، وبأنه كان ذا سطوة بتطويع ما يُعجبه نزولًا إلى ما يُريده، وليس أدلّ على ذلك من أن حجاجه ومحاكمته لكل مسألة تُنتِج في محصّلتها معنًى يتحقّق في التصوّف، التصوّف بما هو خزّان المعنى للوجود الإنساني، فكل استنباط فقهي عنده له في محصّلته عبرة صوفية، وكل بناء فلسفي عنده له في سقفه إضاءة عرفانية، تبعث نورها لتضيء بصر الإنسان.

هدفت هذه الدراسة إلى بيان رُتبة الإنسان الوجودية منضبطة داخل نظرية ابن عربي في الوجود، وإلى بيان بعض المواقف الفكرية والعملية التي ترتّبت على هذا التموضع لرتبة الإنسان في الوجود عند ابن عربي، وقد خلصت إلى النتائج الآتية:

1. إن النشأة الإنسانية عند ابن عربي هي غاية هذا الكون المتعيّن ومحصّلتُه، وإن الإنسان له أولية أنطولوجية (موجودية معقولة) هي الحقيقة الكلية (المحمّدية) لهذا الكون.

2. ترتّب على ذلك أن تكون هذه النشأة جامعة لجميع حقائق الأسماء الإلهية، وبالتالي لجميع الحقائق الكونية، فكان قيام العالم بوجوده.

3. ولمّا كانت لهذه النشأة هذه الجمعية استحقت الخلافة في الكون، وتسخير كل الكون لها، وأن هذه النشأة التي لها هذه الرتبة كانت أكمل مجالي الوجود.

4. وخلصت الدراسة كذلك إلى أن ثمة نتائج عملية ترتّبت على هذا الموقف عند ابن عربي تمنع كل قهر أو ظلم أو اعتداء على هذه النشأة الإنسانية، وترفع من شأن الإنسان

وتُعزّزه وتوقّره.

والحال هذه فإن الدراسة توصي باعتبار نتائجها خاصة لدى فريقين مختلفين في العالم العربي؛ الأول فريق يعتقد أن التنظير لقيمة الإنسان ومركزيّته في الوجود إنما انبثق في لحظة الحداثة الأوروبية، أو يعتقد أن الحداثة هي من أعطت الإنسان قيمته التي تليق به بشكل أكثر فعالية، وأن هذه الفعالية غير متحقّقة إلا بقطيعة مع كل تراث سابق على الحداثة وخاصة التراث العربي الإسلامي. أما الفريق الثاني فهو الذي يقرأ التراث العربي الإسلامي بطريقة واحدة، تستدعي نسخة محدّدة من التراث وتحيلها إلى نمط تديّن يحتكر الحقيقة في مُجلّداته، ثم تستحيل هذه النُّسخ المُستدعاة دينًا لا يقبل التأويل والتبديل. وربما يكون بين ثنايا هذه الدراسة ما يُثبت أن ثمة فلسفة إنسانية مبكرة لدى ابن عربي سابقة على تنظير الحداثة، وفي الوقت عينه مبنية على موقف ثقافي عربي إسلامي. وهي فلسفة حريّ بها الدراسة وإعادة الدراسة.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

القرآن الكريم

ابن عربي، محيي الدين، 2011، ***الفتوحات المكية***، تحقيق أحمد شمس الدين، (ط3)، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن عربي، محيي الدين، 1980، ***فصوص الحكم***، تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي.

ابن عربي، محيي الدين، 1985، ***شجرة الكون***، تحقيق رياض العبدالله، ط2، بيروت، دار القلم.

ابن عربي، محيي الدين، بدون تاريخ نشر، ***رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز***، تحقيق سعيد عبد الفتاح، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي.

ابن عربي، محيي الدين، 2003، ***التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية***، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية.

خميسي، ساعد، 1993، الإنسان الكامل عند ابن عربي، ***المجلّة التونسية للدراسات الفلسفية***، تونس، المجلد 14، العدد 60.

السكري، رهفة وديكري، هيفرو، 2017، رمزية الإنسان عند ابن عربي، ***مجلّة جامعة البعث للعلوم الإنسانية***، حمص، المجلّد (39) العدد 55.

فوكو، ميشيل، 2008، ***جنيالوجيا المعرفة***، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.

موسوي، أبو الحسن مخزن ولواساني، أحمد، 2003، ***الإنسان الكامل في النصوص العرفانية العربية والفارسية***، رسالة دكتوراة في الجامعة الإسلامية في لبنان.

هلو، الطيب، 2020، آلية التماثل ودورها في بناء متخيّل الجسد في الثقافة العربية "شجرة الكون" لابن عربي نموذجًا، ***مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية***، الدار البيضاء، العدد 60.

يحيى، عثمان، 2001، ***مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها***، ترجمة وتحقيق أحمد محمد الطيب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

المراجع الأجنبية

Bohm, David, & Hiley, Basil, 1993, ***The Undivided Universe, An Ontological Interpretation of Quantum Theory,*** London Routledge.

The existential rank of human beings according to Ibn Arabi

Mohammad Husni Alsharif*

ABSTRACT

The aim of this study was to delineate the existential ranking of human beings within the perspective of Ibn Arabi’s existence theory. The analysis illustrated some philosophical and practical positions that emerged due to this ranking as seen by Ibn Arabi. The study concludes that for Ibn Arabi, the origin of humanity is the purpose of the universe and that humans have an ontological primacy and this reflects the Universal Reality or the Muhammadan Reality of the universe. Consequent to this, the origin of humans encompasses all the facts about divine names and therefore all cosmic facts. Accordingly, humanity rose with the existence of humans. Since the origin of humanity is all encompassing, it warrants that the universe should be organized by succession and that all the elements in the universe serve this purpose. This ranking presents the most perfect forms/ spheres of existence. The study concludes that Ibn Arabi’s position entails some practical results that assume the preclusion of violations against humanity, which extols and honors human beings.

Keywords: Existence, Ibn Arabi, the whole human, Sufism.

---

*PhD researcher in Philosophy & Islamic Sufism.
Received on 10/1/2022. Accepted for Publication on 2/6/2022.